Costanzo Preve

La saggezza dei Greci.

Una proposta interpretativa radicale per sostenere l'attualità dei Greci oggi

editrice petite plaisance

COSTANZO PREVE,

La saggezza dei Greci.

Una proposta interpretativa radicale per sostenere l'attualità dei Greci oggi

[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 209
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 26.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: i*nfo@petiteplaisance.it*

Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.
ERACLITO

Costanzo Preve

La saggezza dei Greci

Una proposta interpretativa radicale per sostenere l'attualità dei Greci oggi

A suo tempo Louis Althusser sostenne che «[…] una filosofia non viene al mondo come Minerva nella società degli dei e degli uomini. Essa esiste solo per la posizione che occupa, ed occupa questa posizione solo conquistandola nello spazio pieno di un mondo già occupato».

Non sono un althusseriano, perché non condivido la riduzione dello spazio filosofico propriamente detto a spazio epistemologico e/o ideologico. In questo senso Althusser *non* è certo un continuatore dei Greci (che sono infatti del tutto assenti nel suo pensiero – al di là di un uso di Epicuro ridotto a teorico della cosiddetta «aleatorietà»). E tuttavia la sua affermazione si adatta perfettamente a descrivere la situazione di chi intende tentare una nuova interpretazione dei Greci. Le interpretazioni sono infatti state negli ultimi due secoli talmente numerose che chiunque ci provi deve "conquistarsi il suo posto nello spazio pieno di un mondo già occupato". E questo sarà infatti anche il mio caso.

Dividerò la mia argomentazione in sei parti successive. In primo luogo, darò la mia personale interpretazione del "nucleo vivente" (o se vogliamo della "saggezza permanente") del pensiero greco classico. Qui siamo di fronte evidentemente ad uno spazio pieno di un mondo già occupato. In secondo luogo, svolgerò alcune riflessioni sul pensiero ellenistico, a partire dai giudizi opposti (ma a mio avviso segretamente complementari) di Hegel e del giovane Marx. In terzo luogo, mi porrò il sempiterno ed irrisolvibile problema della continuità e/o della discontinuità fra il cristianesimo ed il mondo classico dei Greci, insieme al problema più specifico (e forse più facile da risolvere) della continuità o discontinuità fra Platone ed Aristotele e la teologia cristiana, particolarmente domenicana. In quarto luogo, esaminerò il momento storico di massimo "allontanamento" dai Greci, e cioè il momento della costituzione formalistica del soggetto, da Descartes a Kant passando per Hobbes. In quinto luogo, esaminerò invece il processo storico contrario di progressivo "riavvicinamento" ai Greci, da Hegel ad Heidegger passando per Marx. I paragrafi quarto e quinto sono essenziali per comprendere il rapporto dei Greci con la nostra modernità. Nel sesto paragrafo farò alcune considerazioni finali, con un commento sull'interpretazione data da Nietzsche al mondo greco.

1. La giustizia, la misura e il caos. Il macrocosmo naturale e il microcosmo comunitario dei greci

Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel ci suggerisce una interessantissima chiave di interpretazione del pensiero greco, sostenendo che «[…] da quella infinitezza

orientale, dal capovolgimento di tutto il finito, dalla incapacità della persona a conoscersi come individuo, noi siamo giunti all'Occidente, ed abbiamo imparato a conoscere lo spirito greco. Il Greco ha onorato e ad un tempo animato il finito».

Questa affermazione di Hegel può essere divisa in due parti. Vi è infatti un'affermazione, tipica dell'epoca e del suo eurocentrismo sicuro di sé, per cui gli orientali sarebbero stati caratterizzati da una infinitezza e da una sostanziale incapacità della persona a riconoscersi come individuo. In base alle nostre maggiori conoscenze (e non solo in base al "politicamente corretto" che la globalizzazione culturale attuale porta con sé), possiamo dire che questa affermazione di Hegel non può e non deve essere "incollata" all'India, alla Cina, al Vicino Oriente, eccetera. Lasciamo questa operazione pigra ai sostenitori alla Huntington dello scontro di civiltà dell'Occidente contro l'Oriente. Per i Greci l'individuo (*atomon*) era sempre collocato in un insieme sociale (*polis*, *koinonia*), e come vedremo più avanti nel quarto paragrafo, l'individuo moderno inteso come *in-dividuum*, e cioè come entità "non ulteriormente divisibile", ha dovuto aspettare Thomas Hobbes e Robinson Crusoé. Inoltre, la "persona" in greco è la "maschera" (*prosopon*, di cui *persona* è solo la traduzione latina), e non a caso Marx la ribattezzerà più di duemila anni dopo "maschera di carattere" (*Charaktermaske*). In ogni caso, il rapporto fra il "pensiero orientale" (quale? Ebrei, Indiani, Cinesi, eccetera?) e la nascita dell'individualità possiamo per il momento lasciarlo da parte per non appesantire la discussione. La seconda parte dell'affermazione di Hegel è però a nostro avviso geniale, e la adotteremo completamente. Affermando che «[…] il Greco ha ad un tempo onorato ed animato il finito», Hegel ci permette di inquadrare il cuore della questione, e di partire così con il piede giusto.

Animando il finito, e considerandolo capace di sviluppo autonomo (il termine greco per natura, *physis*, deriva dal verbo *phyo*, crescere, e non consente quindi neppure concettualmente la distinzione cristiana fra *natura naturans* e *natura naturata*, intesa come creatore e creato), il pensiero greco ha prodotto una concezione del mondo in cui al mondo stesso è attribuita la capacità autonoma di sviluppo, e questo esclude di fatto la necessità di ricorrere ad una divinità monoteistica creatrice. Questo non comporta affatto la conclusione che i greci fossero "atei", o precursori del moderno ateismo (Michel Onfray), ma porta piuttosto a ripensare la tesi per cui il mondo dei Greci fosse "pieno di dei", e togliendo ai Greci gli dei gli si toglieva anche gli uomini (Walter Otto).

E tuttavia la chiave di tutto sta nella frasetta per cui i Greci avrebbero «onorato il finito». Ma che significherà mai «onorare il finito»? In proposito (ma ci ritorneremo nel quarto paragrafo) «onorare il finito» non può certamente significare onorare il «finito» dell'individualismo utilitaristico di Adam Smith oppure il «finito» della conoscenza finita dei fenomeni della critica alla metafisica di Immanuel Kant. Per i Greci il «finito» era sicuramente qualcosa di diverso dai significati (peraltro convergenti) dati a questa parola da Adam Smith e da Immanuel Kant. E che cosa avrà voluto dire allora il termine «finito»? Per capirlo, bisognerà prima metterlo in correlazione dialettica con il termine infinito-indeterminato (*apeiron*), e comprenderne poi l'esatto significato nel contesto storico e sociale dell'epoca.

Troviamo la chiave per farlo in Diogene Laerzio (cfr. IX, I5), ove si ricorda che il grammatico alessandrino Diodoto aveva già attestato che il poema sulla natura di Eraclito

non trattava in realtà della natura, ma del governo dello Stato, e che gli accenni alla natura vi stavano dentro in funzione di modello. Eraclito faceva parte della generazione politica di Aristagora di Mileto e di Ermodoro di Efeso, e cioè della generazione che rifiutò la sottomissione ai persiani del re Dario e che restaurò l'*isonomia*, e cioè l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Questa *isonomia*, tuttavia, si accompagnava in Ermodoro ed in Eraclito, che era suo seguace e compagno, alla necessità di instaurare in città un'austerità egualitaria che impedisse il lusso e l'ostentazione delle ricchezze. Gli efesini preferirono la sottomissione alla Persia piuttosto che seguire questa via basata sul *metron*, e cioè sulla misura, ed allora Eraclito attuò una secessione personale dalla sua stessa città, che non poteva più amare ed in cui non poteva più identificarsi. Andò a vivere sull'*akropolis*, e si limitò nei suoi ultimi anni di vita a giocare ai dadi con i ragazzini.

Lungi dall'essere un "aristocratico", Eraclito era dunque una specie di "ultrademocratico", e non è neppure difficile capirlo con una corretta interpretazione dei frammenti di ciò che restano. Nel frammento 30 sostiene che «quest'ordine [isonomico], identico per tutti non lo fece né un uomo né un dio. Esso è da sempre, è e sarà fuoco sempre vivo, che regolarmente si accende e regolarmente si spegne». Quelli che credono di sapere che per Eraclito «tutto scorre» (*panta rei*), mentre per Parmenide tutto resta invece immutabile hanno qui qualcosa su cui riflettere. Eraclito contrappone ciò che è comune (*koinòn*), ed è cioè tipico della isonomia democratica, a ciò che è particolare nel diritto consuetudinario nobiliare (Frammento 125 a), e ripete che il popolo deve combattere in difesa della legge isonomica come combatterebbe sulle proprie mura contro il nemico (Frammento 44).

Si potrebbe continuare, ma qui non si tratta di argomentare solo una nuova interpretazione "democratica" di Eraclito. Qui si tratta di comprendere invece, secondo la venerabile interpretazione di Diodoto, che l'intreccio fra la dialettica del macrocosmo naturale e la dialettica del microcosmo comunitario è la chiave per intendere correttamente il pensiero greco e la stessa "nascita della filosofia", che alcuni chiamano anche (scorrettamente e con un'indebita retroazione storica dello spirito dell'illuminismo e del positivismo posteriore) "razionalismo occidentale". Ma i Greci non si dividevano in irrazionalisti e razionalisti, e neppure in idealisti e in materialisti. Essi cercavano di pensare unitariamente la realtà, ed in questo pensiero unitario coesistevano insieme l'Ideale e il Materiale (utilizzo qui la dicotomia complementare utilizzata dal francese Maurice Godelier e dal russo Evald Ilienkov). Lasciamo al vecchio Engels ed al giovane Onfray la retrodatazione ai Greci di un'inesistente contrapposizione fra Materialisti (buoni) ed Idealisti (cattivi).

Per i greci l'Essere esisteva, ma non era certamente l'Essere della onto-teologia cristiana trascendente o della (complementare) onto-teologia immanente del defunto materialismo dialettico sovietico, imposto da Stalin con un decreto del comitato centrale del PCUS del 1931. Per i Greci l'Essere non era neppure un verbo vero e proprio all'infinito (il *to Einai*, che in greco moderno significa "essere", è un calco dei termini come *esse*, *être*, *sein*, eccetera), ma era il participio sostantivato *to on*. Ed il *to on* ha un senso soltanto all'interno di un qualcosa che lo avvolge e lo limita, il *periechon*. Ad un certo momento, il *periechon* non è più il Caos e la Notte, ma è l'Etere e la luce (*en phaei*). Incidentalmente, la cosiddetta «periecontologia» di Karl Jaspers coglie meglio l'eredità greca di quanto riesca a farlo la soluzione di Heidegger che invece afferma che dopo Platone, con il passaggio del concetto di verità dal non-

nascondimento (*aletheia*) all'esattezza visuale (*orthotes*) si avrebbe già la fondazione vera e propria della tradizione della metafisica occidentale, destinata a rovesciarsi fatalmente in Dispositivo Tecnico Planetario (*Gestell*).

Ma torniamo ai Greci. E torniamo, appunto, al noto frammento di Anassimandro, considerato da molti giustamente l'inizio simbolico della tradizione filosofica occidentale. Lo riportiamo quasi integralmente, e comunque è di facile reperimento. Riportato da Simplicio, questo frammento suona così: «Anassimandro ha detto che principio [*arché*] degli esseri [*ton onton*] è l'infinito [*apeiron*] […] di dove infatti gli esseri hanno origine [*genesis*], lì hanno anche la dissoluzione [*phthorà*] secondo necessità [*katà to chreon*]: essi pagano infatti reciprocamente [*allelois*] la pena ed il riscatto [*didonai diken*] dell'ingiustizia [*adikia*], secondo l'ordine [*taxis*] del tempo [*chronos*]».

Il frammento di Anassimandro ha già avuto moltissime interpretazioni. Ma a noi sembra che valga la pena ripetere alcuni punti fermi. In primo luogo, il fatto che *apeiron* significhi infinito e indeterminato insieme ci sconsiglia un'interpretazione astronomica di tipo cosmologico, come se Anassimandro intendesse proporci un'ipotesi tipo *big bang* o *steady state*, in vista di un premio Nobel per la fisica. L'infinitezza e l'indeterminatezza sono infatti anche e soprattutto concetti sociali, e sono inseparabili da una riflessione sulla comunità politica, e su come essa non potesse essere «indeterminata» (e cioè non determinata da leggi, *nomoi*) ed «infinita» (e cioè in preda all'infinitezza delle ricchezze di pochi). E se qualcuno pensa che sia scorretto interpretare «indeterminato» come non determinato da leggi, ed «infinito» come in preda all'infinitezza delle ricchezze di pochi, possiamo ricordare Solone di Atene, per il quale la «ricchezza non conosce limiti», ed appunto perché per sua natura non conosce limiti deve essere limitata dai *nomoi*. Più di duemila anni dopo Karl Marx dirà che «il movimento del capitale è senza misura». Ma su questo punto Solone lo aveva preceduto, pur vivendo in una società precapitalistica. L'essere umano (*to on*) è infatti avvolto ed inserito in una sorta di contenitore più ampio che lo comprende (*periechon*), e per impedire che questo contenitore diventi infinito ed indeterminato (*apeiron*) è necessario impedire l'ingiustizia (*adikia*). Se essa non verrà impedita, allora necessariamente se ne dovrà pagare il fio (*diken didonai*). Qui si comprende finalmente la frase di Hegel, per cui i Greci avrebbero onorato il finito. In questo contesto, il finito è il finito delle ricchezze eccessive all'interno di una comunità politica. In quanto animale politico, sociale e comunitario (*politikòn zoon*), l'uomo è in grado di intervenire sulla *adikia*. In quanto animale che possiede il linguaggio, la ragione e la capacità di calcolo geometrico (*zoon logon echon*), l'uomo può fissare dei *nomoi* che regolino la convivenza comunitaria.

Il problema è allora capire che cosa intendesse esattamente Anassimandro quando parlava di pagare il prezzo dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo. L'interpretazione corrente, secondo cui tutto ciò che nasce muore, e quindi l'uomo paga con la morte il fatto di essere nato, ci sembra falsamente sapienziale ed inevitabilmente banale, oltre ad essere influenzata dal punto di vista individualistico ed atomistico della modernità post-seicentesca. Il termine greco *diken didonai* parla di *Dike*, e cioè della "giustizia". O cercheremo di capire che cosa significa esattamente per Anassimandro *Dike*, oppure continueremo a girare in tondo al problema senza risolverlo.

Secondo George Thomson il termine *dike* ha avuto una ricca evoluzione semantica, che è passata attraverso i seguenti stadi: 1) Sentiero; 2) Abitudine; 3) Vendetta o Punizione; 4) Giudizio; 5) la personificazione della dea della Giustizia; 6) l'idea astratta di Giustizia. Nel nuovo ordine sociale diviso in classi la *Dike* vigila, proprio come precedentemente vigilavano le *Erinni*, la cui funzione specifica era quella di punire chi trasgrediva le antichissime leggi religiose impersonate dalle *Moire*, che a loro volta rappresentavano le antenate del *clan* matriarcale, deputate dalla tradizione al mantenimento dei diritti di eguaglianza. E così come le *Erinni* punivano le trasgressioni alla *Moira*, così *Dike* punisce le trasgressioni al *Metron*. Ma cos'è questo *metron*? Nei poemi omerici la parola *metron* è usata soltanto nei significati concreti di stecca di misura, oppure di quantità definita di grano, olio o vino. Già in Esiodo il termine comincia a significare anche "moderazione", perché comincia ad essere chiaro che i nuovi rapporti di classe basati sullo sfruttamento si dissolverebbero in una guerra civile generalizzata di tutti contro tutti se i dominatori non si accontentassero di uno sfruttamento non eccessivo (*apeiron*), evitando così di spingere gli oppressi all'esasperazione. Il limite, *metron*, è quindi in primo luogo il frutto di un approccio razionalistico alla nuova realtà della lotta di classe fra ricchi e poveri e alla recente dissoluzione delle vecchie forme di vita tribali e comunitarie.

Questo spiega anche la centralità del termine *katechein* per l'interpretazione della società greca antica. Il termine *katechein* significa freno, e significa soprattutto impedire la comune rovina (*pthorà*), che avverrebbe infallibilmente secondo l'ordine (*taxis*) del tempo (*chronos*) se non intervenisse la misura (*metron*), di cui gli uomini pur sempre dispongono, disponendo del *logos*. Ma questo *logos* non significa soltanto ragione o linguaggio, significa soprattutto calcolo. Ed il calcolo ci porta diritti a Pitagora ed al pitagorismo.

Presentato spesso come ingresso della sapienza orientale nel mondo greco (sapienza egiziana, sapienza indiana, metempsicosi, eccetera), il pitagorismo è invece a nostro avviso un fenomeno squisitamente greco, in quanto in esso il *katechein*, e cioè l'impedimento della dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione delle ricchezze e dallo scontro fratricida fra ricchi e poveri, si determina come calcolo numerico delle proporzioni del *metron*. Il discorso qui si farebbe lungo, ma lo limiteremo alle tre figure di Parmenide, Clistene e Platone. Esse bastano ed avanzano per far capire il punto essenziale della questione che stiamo affrontando.

Gli studiosi concordano quasi tutti sul fatto che Parmenide di Elea faceva parte della scuola di Pitagora. Non è possibile qui per ragioni di spazio discutere sulle diverse interpretazioni del termine "essere" in Parmenide. In riferimento alla tesi precedentemente sostenute sul nesso concettuale che lega insieme l'*apeiron*, la *dike*, il *metron* e il *katechein*, ci limiteremo a dire che è fortemente probabile che in Parmenide il termine "essere" (*to on*, che personalmente tradurrei come "essente alla luce dell'essere" – mi scuso per l'arbitrio) sia una metafora verbale per indicare indirettamente la stabilità permanente della buona legislazione, che essendo per l'appunto "buona" non deve essere più cambiata, in quanto corrisponde ad un doppio *nomos*, il *nomos* della natura ed il *nomos* dei mortali. Lo studioso Panikkar, che si è occupato a lungo del problema della cosiddetta "traducibilità" dei concetti filosofici sorti in differenti contesti storici e geografici, ha proposto il termine di «equivalenti omeomorfi» per indicare questa corrispondenza traducibile. E poiché gli antichi Greci e

gli antichi Cinesi avevano in comune una concezione umanistico-cosmologica del mondo, possiamo avanzare l'ipotesi che il concetto greco di «*essere*» ed il concetto cinese di «*tao*» siano appunto «equivalenti omeomorfi». È comunque ormai quasi scandaloso che si continui a proporre una nozione di tipo religioso, ieratico, sapienziale ed indeterminata dell'essere di Parmenide, come se non sapessimo nulla su ciò che invece è ben noto, e cioè che i concetti della filosofia antica anteriore al cristianesimo si basavano su di una stretta omologia fra il *metron* della natura ed il *metron* della società, e su come la *dike* reggesse sia il mondo degli dei che il mondo degli uomini. L'«essere» del saggio pitagorico Parmenide di Elea era la metafora dell'eterna permanenza "ideale" della buona e stabile legislazione della comunità.

Pitagorico era anche verosimilmente il legislatore democratico ateniese Clistene, che nel 507 a.C. effettuò la famosa riforma che divideva il territorio dell'Attica in trenta *demoi*, uniti a tre a tre in modo da riunire gli abitanti di tre zone a differente grado di ricchezza, la costa (*paraliaci*), la pianura abitata (*pediaci*), e la montagna più povera (*acriti*). Non è noto se Clistene fosse personalmente un pitagorico, ma hanno ragione quegli autori, come il francese Lévêque, che connotano in questi termini la riforma di Clistene, in cui la misura è ottenuta mediante la mescolanza, ed il *katechein* viene perseguito attraverso la sapienza numerica.

Sul pitagorismo indiretto di Platone la discussione dura da secoli, ed anche se è ormai difficile che nuovi dati storici possano essere scoperti, non c'è dubbio sul fatto che Platone è al cinquanta per cento allievo di Socrate e al cinquanta per cento allievo di Pitagora, nel senso di allievo di una concezione fortemente matematizzata e geometrizzata del mondo naturale (il *Timeo*) e di quello sociale (la *Repubblica*). La concezione politica di Platone, solitamente definita come aristocratica, è certamente opposta a quella di Clistene, anche se ogni paragone è largamente improprio, in quanto fra i due passa più di un secolo, ed un secolo è più che sufficiente per rendere impropria ogni comparazione. E tuttavia Platone e Clistene hanno almeno un elemento in comune, e cioè che entrambi cercano nel *metron* il criterio per affermare concretamente nella comunità politica la *dike*. I parametri moderni di "destra" e di "sinistra" sono del tutto inapplicabili al mondo di cui ci stiamo occupando. Tutti gli studiosi seri del mondo antico ovviamente lo sanno, e tutti gli studenti che si presentano all'esame di maturità sanno bene che questi termini prima del 1791 non esistevano neppure. E tuttavia la forza simbolica della "retroazione concettuale", quasi sempre inconsapevole, è talmente forte da proiettare sul mondo antico il raddoppiamento delle dicotomie Destra/Sinistra e Borghesia/Proletariato, inventandosi così di fatto una *akropolis* di destra ed una *agorà* di sinistra. Ma, appunto, il *katechein* non è né di destra né di sinistra. E non lo sono l'esigenza di portare con il *nomos* del cittadino (*polites*) un ordine (*taxis*) che impedisca la dismisura delle ricchezze dei benestanti e dell'invidia dei poveri, e che sostituisca al potere dell'*apeiron* e dell'*aoriston* il potere del *metron* e del *logos*.

Questo è il cuore semprevivo dell'insegnamento dei nostri maestri Greci. Un cuore semprevivo che è di attualità sconcertante nelle condizioni storiche e sociali in cui viviamo. Siamo infatti di fronte ad un sistema economico e sociale privo di misura (*metron*), che conosce solo individui e non conosce più comunità, se non nel senso di comunità artificiali da manipolare, che sembra aver dimenticato l'arte antica del *katechein*, che ignora il fatto

che il raggiungimento della concordia (*omonoia*) deve necessariamente passare attraverso l'equilibrio (*isorropia*), e che l'equilibrio non può passare attraverso i mercati finanziari (che Aristotele avrebbe definito in termini di «crematistica» contrapposta all'«economia», e cioè al *nomos* dell'*oikos*, la regola razionale della riproduzione della casa-comunità), ma può essere conseguito soltanto attraverso un dialogo politico reale, e soprattutto un dialogo politico fra popoli e stati sovrani, e non dipendenti. Immaginare che ci potesse essere una *demokratia* ad Atene con una guarnigione spartana stabilmente insediata sull'acropoli sarebbe stata un'assurdità per gli antichi. Eppure questa assurdità è oggi la normalità (una normalità anormale, in cui Kafka e Borges hanno sostituito Erodoto e Tucidide) per i popoli europei. Prendere atto di questa situazione per modificarla radicalmente è oggi l'eredità del cuore semprevivo dell'insegnamento dei nostri maestri Greci.

2. *Gli opposti giudizi di Hegel e di Marx sulla grecità ellenistica. Alcune riflessioni*

La speculazione filosofica classica presuppone come sua base materiale e sociale la sovranità politica della comunità dei cittadini, e questo è particolarmente evidente in Platone ed in Aristotele. Platone è certamente un critico della democrazia, ma per intenderne correttamente le motivazioni teoriche non è sufficiente ripetere che si oppone alla "democrazia in generale", in quanto egli si oppone a quel tipo di regime politico che ha condannato a morte Socrate in modo ingiusto. In questo caso concreto la *dike* è stata violata, ed ha prevalso l'*adikia*. La ragione socratica non ha saputo e potuto opporsi alle passioni politiche dei cittadini che lo hanno condannato sulla base di false accuse, fra l'altro confutate dallo stesso Socrate nella sua *Apologia*. Nella sua *Lettera VII* PIatone dice infatti apertamente che la condanna a morte di Socrate è stata il fattore scatenante che ha messo in moto il suo pensiero filosofico. La condanna a morte di Socrate sta alla filosofia di Platone come la crocefissione di Gesù di Nazareth sta allo sviluppo del cristianesimo successivo. In termini freudiani, possiamo dire che la condanna a morte di Socrate è stata la "scena primaria" della storia della filosofia occidentale. E lo è stata al punto da essere riuscita a far dimenticare la precedente genesi della filosofia stessa, genesi che abbiamo visto originarsi non da un processo e da una condanna a morte di un imputato innocente, ma dalla necessità di contrastare l'*adikia* prodotta dalla dissoluzione della comunità solidale dei cittadini a causa di quel vero e proprio *apeiron* (l'infinito indeterminato) della smisuratezza delle ricchezze, smisuratezza che può soltanto essere contrastata dal ristabilirsi di un *nomos*, metaforizzato nel termine «essere» (*to on*) per connotare simbolicamente la stabile permanenza nel tempo della buona legislazione umana.

Il processo a Socrate è allo stesso tempo un fattore che evidenzia e nasconde il cuore semprevivo dell'interrogazione filosofica degli antichi Greci. Lo evidenzia, perché mette teatralmente in scena l'incapacità delle maggioranze democratiche di garantire realmente la *dike*, per cui al di sopra della casuale maggioranza politica si segnala l'esistenza di una verità superiore, cui si può accedere soltanto attraverso una via razionale di tipo pitagorico. Lo nasconde, perché a Platone non è già più chiara l'origine integralmente comunitaria del concetto di Bene, che infatti in Platone "decolla" verso il cielo dell'Iperuranio. La soluzione bimondana dell'idealismo platonico è anche (non solo, certamente, ma anche) la presa

d'atto di una perdita irreversibile. Eraclito, a differenza di Platone, pensava ancora che la costituzione *isonomica* di Ermodoro potesse essere difesa «sulle mura» da tutti i cittadini (Frammento 44).

Il pensiero di Aristotele segnala che l'oblio delle origini della speculazione filosofica ha fatto ancora un passo avanti. Ricostruendo nel primo libro della *Metafisica* la storia della filosofia che lo precede, storia vecchia a quei tempi di trecento anni, Aristotele mostra di non essere più in grado di comprenderne le origini comunitarie, e classifica i suoi predecessori in base al criterio del tutto estrinseco delle cosiddette «quattro cause» (materiale, formale, efficiente e finale). Il criterio classificatorio delle quattro cause proposto da Aristotele più di due millenni fa sta ancora alla base delle compilazione dei manuali di storia della filosofia, e questo fatto – ai miei occhi almeno – è una vera e propria vergogna.

Evidentemente la destoricizzazione del pensiero è funzionale ad una società che non è in grado di storicizzare la legittimità dei propri fondamenti sociali, e questo è avvenuto nel precedente feudalesimo signorile così come avviene nel moderno capitalismo globalizzato.

Lo sviluppo della filosofia ellenistica è stato giudicato in modo opposto da pensatori eminenti come Hegel e Marx, e vale la pena riflettere autonomamente sul loro modo rispettivo di valutare il pensiero di Epicuro nel contesto più ampio della filosofia antica. Il loro modo opposto di giudicare Epicuro, infatti, può essere interessante per noi, in quanto noi non siamo costretti a seguire l'uno oppure l'altro, ma possiamo maturare un'opinione personale proprio partendo dalle loro rispettive unilateralità. L'unilateralità nel giudizio filosofico, infatti, è sempre e solo un sintomo di una più ampia incertezza storica e sociale. La distanza storica che ci separa sia da Hegel che da Marx, infatti, permette di comprendere meglio le motivazioni profonde rispettive che li hanno portati a dare giudizi tanto diversi su di un autore particolarmente significativo come Epicuro.

La natura della filosofia di Epicuro e solo apparentemente "semplice". Il suo «quadrifarmaco» può essere imparato a memoria in pochi minuti, ma l'insieme della sua riflessione – prescindendo qui dalla relativa facilità del suo aprendimento – non pone problemi interpretativi minori di quelli posti ad esempio da Platone e da Aristotele. L'ateismo di Epicuro, già percepito come tale dagli antichi, non corrisponde per nulla a ciò che viene oggi definito e percepito come "ateismo", ed i suoi "dei" esistono appunto come "immortali felici", con una consapevole antropomorfizzazione, che risulta dialetticamente proprio dalla precedente disantropomorfizzazione "scientifica" del suo modello atomistico. Più di duemila anni dopo il filosofo marxista Lukàcs ha sostenuto che quanto più le varie scienze procedono nella via della disantropomorfizzazione conoscitiva del mondo, tanto più avviene necessariamente una riantropomorfizzazione umanistica del mondo, e ci si chiede necessariamente il "come" ed il "verso-dove" del mondo stesso. In questo senso Epicuro è interamente "umanista", ed è fortemente problematico che lo si possa interpretare in senso anti-umanistico come primo fondatore del cosiddetto "materialismo aleatorio" (Louis Althusser e seguaci, eccetera). In Epicuro uomini e dèi camminano di fatto sempre insieme.

Mentre la provenienza spirituale della scuola degli stoici antichi dal vicino oriente mediterraneo non è più messa in discussione, la natura della filosofia epicurea è invece

tuttora controversa. Dal greco Charalambos Theodoridis al francese Jean Fallot, vi è un'intera scuola filosofica che ritiene Epicuro, assai più di Platone e di Aristotele, il "vero" rappresentante esemplare della sapienza filosofica degli antichi, e l'unico del tutto "incompatibile" con il posteriore "recupero" cristiano. La questione resta aperta, ed è in realtà insolubile. Ogni generazione ha il diritto assoluto di rapportarsi a Epicuro come crede.

Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel dà un giudizio sprezzante sull'insieme del pensiero di Epicuro, anche se fa alcune concessioni sull'«elevatezza» della sua morale, cogliendo inoltre in modo acuto il fatto che in Epicuro la stessa felicità è frutto di una conoscenza filosofica e non di una semplice sensazione irriflessa (come era per i precedenti cirenaici), per cui «lo stesso godimento è un risultato della filosofia» (sic!). Ma il rifiuto dell'epicureismo da parte di Hegel resta totale, anche perché – attraverso la polemica con Epicuro – Hegel conduce in realtà "per interposta persona" la sua polemica contro il sensismo materialistico del Settecento francese, un profilo filosofico che disprezza e con cui non intende in alcun modo scendere a patti. Un po' per scherzo ed un po' sul serio sostiene che delle trecento opere che gli vengono attribuite egli "ringrazia il Signore" che non abbiano potuto arrivare fino a noi, e dobbiamo addirittura "deprecare" il fatto che altri suoi scritti possano essere ancora ritrovati.

Hegel si dimostra qui ancora più "estremista" dello stesso Nietzsche, filosofo notoriamente abituato a non fare prigionieri ed a filosofare "con il martello".

Ma l'estremismo di Hegel può essere compreso, se lo si colloca all'interno del percorso (*Denkweg*) della sua riflessione. Egli intende infatti riproporre la piena attualità della grande filosofia classica dei Greci, da Platone ad Aristotele, ed intende soprattutto esprimere una valutazione globalmente negativa sulla filosofia ellenistica nel suo complesso, vista come una forma subalterna di «interiorità all'ombra del potere», valutazione che assomiglia peraltro come una goccia d'acqua a quella data dal marxista Lukàcs nella sua opera *La Distruzione della Ragione* a proposito della cosiddetta filosofia "borghese" contemporanea. E allora necessariamente Epicuro finisce per farne le spese.

Ogni giovane generazione deve in qualche modo "uccidere il padre". E l'uccisione rituale del padre Hegel fu compiuta dai suoi immediati successori, che la storiografia filosofica definisce generalmente "giovani hegeliani", laddove essi erano invece "giovani anti-hegeliani", e dovrebbero per chiarezza essere definiti in questo modo, anziché nel modo consueto largamente fuorviante. E questo fu il caso del giovane Marx, che si laureò in filosofia nel 1841 all'università di Jena, con una tesi sulla *Differenza fra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*. Marx probabilmente non lo sa, ma a distanza di duemila anni si può dire di lui quello che Diodoto disse del poema di Eraclito, che apparentemente parlava della natura, ma in realtà lo faceva metaforicamente per parlare della società. E come Eraclito più di duemila anni prima, anche Marx parla apparentemente soltanto dei sistemi atomistici di Democrito e di Epicuro, ma in realtà sviluppa una metafora della libera scelta personale ed individuale (in questo caso, della sua libera scelta personale ed individuale di aderire ad una critica della società borghese anziché integrarsi in essa nella forma del conformismo universitario specialistico). Rilevando la centralità del concetto di

"deviazione" degli atomi di Epicuro (*clinamen*, *parrekklisis*), Marx metaforizza apertamente la sua propria individuale "deviazione", che diventa così una sorta di sublimazione filosofica della sua scelta rivoluzionaria.

La filosofia di Epicuro diventa così una sorta di "eleuteriologia", intesa come un sapere della libertà. Si dirà che in questo modo Marx rompe con Hegel, visto come filosofo della necessità. Dipende ovviamente da come noi interpretiamo Hegel e prima di lui Spinoza. Spinoza e stato spesso interpretato come filosofo della necessità, ma alcuni autorevoli studiosi lo interpretano invece oggi come filosofo della libertà (Stanislas Bréton, André Tosel), senza che questo implichi la sua interpretazione in chiave di «materialismo aleatorio» (Antonio Negri, eccetera). In quanto a Hegel, si fa oggi strada una sua interpretazione nuova, che ne fa un maestro di eleuteriologia e non di giustificazionismo storicistico (cfr. Bernard Mabille, *Hegel. L'epreuve de la contingence*, Aubieir, Paris 1999). Il discorso qui si farebbe lungo, ed è impossibile svilupparlo adeguatamente per ragioni di spazio. Il problema-Epicuro resta aperto, ed è chiaro che né Hegel né Marx hanno detto in proposito l'ultima parola.

3. Il rapporto del cristianesimo con il mondo classico e con la filosofia degli antichi

Se domani arrivasse sulla terra un'astronave che porta con se una commissione di filosofi extra-terrestri provenienti da un altro sistema solare, filosofi del tutto estranei alle polemiche delle scuole filosofiche "terrestri", ci si potrebbe forse aspettare da costoro una soluzione al problema della continuità, o viceversa della discontinuità, fra la filosofia classica dei Greci ed il cristianesimo successivo. Noi "terrestri" non possiamo darla, e non abbiamo mai potuto darla nei secoli che ci precedono, perché non si tratta in alcun modo di un problema erudito, filologico o storiografico, ma si tratta di un problema fortemente "ideologico", in quanto concerne il modo con cui noi personalmente ci riferiamo al problema del rapporto fra la filosofia e la religione, o più esattamente fra la conoscenza filosofica e la fede religiosa. Prima o poi, l'ateo opterà per la discontinuità, ed il credente "teologo" per la continuità, facendo diventare Platone ed Aristotele dei "precursori", o come fu detto un tempo, dei "Mosé che parlavano greco". E tuttavia, la radicale estraneità del pensiero di Aristotele con la successiva teologia domenicana posteriore resta qualcosa di molto difficile da negare (cfr. Louis Rougier, in "Krisis", n. 23, 2000, pp. 136-148). Anche Stalin usava Hegel, ed Hitler ha usato Nietzsche. Non per questo possiamo dire che Stalin fosse hegeliano o Hitler fosse nicciano, con tutto il rispetto per il rapporto istaurato da Tommaso d'Aquino con il pensiero filosofico di Aristotele.

Poiché però da qualche parte bisogna pur cominciare, è possibile farlo partendo da un rilievo fatto da Hegel nelle sue *Lezioni sulla Filosofia della Storia*. Hegel rileva che proprio il fatto, apparentemente ecumenico e tollerante, per cui i romani avevano accolto nel loro Pantheon tutti gli dei possibili ed immaginabili, aveva causato una sorta di disincantamento generalizzato nei sudditi dell'imperatore romano (da Hegel definito come «la persona delle persone autorizzata al possesso di tutti» – definizione che ricorda irresistibilmente lo strapotere del presidente imperiale USA oggi). Se tutti gli dèi potevano essere accolti nell'unico Pantheon "autorizzato" imperiale, ciò non poteva che significare che nessuno di essi esisteva veramente, perché nessun dio degno di questo nome avrebbe

mai accettato di essere incorporato in un simile Pantheon idolatrico. Il mondo romano secondo Hegel sarebbe stato caratterizzato da «disorientamento e dolore per l'abbandono da parte di Dio», e questo avrebbe generato necessariamente il «dissidio con la realtà» preparando così il terreno per un «superiore mondo spirituale». È evidente che qui Hegel dà un'interpretazione provvidenzialistica dell'avvento del Cristianesimo, interpretazione provvidenzialistica che non potrebbe certamente essere condivisa da chi dà invece una valutazione globalmente critica del Cristianesimo (cfr. Alain de Benoist, *Jesus et ses frères*, Association Les Amis d'Alain de Benoist, Paris 2006). Ma qui non si tratta ovviamente di decidere chi abbia torto o chi abbia ragione fra Hegel ed Alain de Benoist. Ognuno pensi quello che vuole. Qui siamo sempre nel campo che Hegel chiamava dell'«opinare» (*meinen*). Il problema sta invece nell'interpretare l'espressione hegeliana «disorientamento e dolore per l'abbandono da parte di Dio».

Se tentiamo un'interpretazione razionalistica e secolarizzata del termine «abbandono da parte di Dio» giungiamo a due conclusioni probabili. In primo luogo, abbandono da parte di Dio significa che per il momento Dio ci ha abbandonati, ma è sempre possibile che ritorni, ed in questo caso avremmo ciò che Martin Heidegger ha inteso con l'espressione «solo un Dio può ancora salvarci». In secondo luogo, e questa seconda spiegazione è effettivamente più razionalistica e secolarizzata della precedente, abbandono del mondo da parte di Dio significa che il mondo in cui viviamo non possiede più alcuna vera legittimazione etica e politica, e quindi religiosa. Personalmente, aderisco a questa seconda interpretazione. Tutti i tentativi alla Habermas di "legittimare" la società liberale contemporanea producono evidenti risultati a metà fra l'ipocrisia ed il ridicolo. Il mondo in cui stiamo vivendo oggi è del tutto privo di vera legittimità, e non è certamente stata la caduta implosiva e dissolutiva del comunismo storico realmente esistito (1917-1991) a rilegittimarlo. Se questo è anche solo parzialmente vero, diventa allora comprensibile l'espressione hegeliana «dolore per l'abbandono da parte di Dio». In questo momento storico tutte le persone critiche, pensanti e sensibili stanno provando sulla loro pelle il sentimento di dolore per l'abbandono da parte di Dio, e se vogliamo tradurre in linguaggio filosofico razionalistico e secolarizzato, il sentimento di dolore per l'assoluta mancanza di qualunque legittimazione comunitaria del modo di vita alienato in cui siamo immersi.

Questa rilegittimazione non possono certo darla né i seguaci di Ratzinger, che rilancia una forma di aristotelismo tomistico solo superficialmente "aggiornato", né coloro che credono che basti rilanciare Darwin ed il pensiero scientifico moderno contro il creazionismo ed il cosiddetto "irrazionalismo". Non esiste peggiore irrazionalista di colui che crede che la "ragione" di cui ha bisogno l'uomo si possa risolvere in una addizione di Galileo, Darwin, Freud ed Einstein. Questi quattro grandi spiriti sono certo importanti, ma non sono certo sufficienti per attenuare il disorientamento ed il dolore per l'abbandono del mondo da parte di Dio.

E qui dunque sta il problema, e non nell'ennesima ripetizione di argomenti già noti a proposito dell'irrisolvibile problema della prevalenza della continuità, o viceversa della discontinuità, nel rapporto fra la filosofia classica "greca" ed il nuovo spirito "cristiano". Oggi questo spirito "cristiano" è comunque ancora più in crisi, o se vogliamo ancora più assente dal mondo, di quanto lo sia la stessa saggezza antica. Ma sulla presenza, o

viceversa sulla assenza nella scena contemporanea di Platone di Atene e/o di Gesù di Nazareth, possiamo tranquillamente affidarci all'interminabile opinare dei partecipanti a quello che Richard Rorty ha definito il «dialogo democratico», la cui caratteristica è quella di non essere né "dialogo", né "democratico", perché la dittatura manipolatrice del sistema mediatico e la ristrettezza disciplinare del sistema universitario lo riduce ad essere un'ombra di simulacri alla Debord ed alla Baudrillard (e pensiamo ad "opinionisti" del tipo di Glucksmann e di Henry-Lévy in Francia, vera e propria vergogna per questa antica e nobile nazione).

4. Lontano dai Greci. La costituzione formalistica del soggetto e della società da Descartes a Kant

I grandi filosofi "platonici" del rinascimento italiano del Quattrocento (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, eccetera) sono generalmente considerati come i portatori spirituali di una "ripresa dello spirito degli antichi Greci" nella nuova situazione storica del cosiddetto «tramonto del medioevo», per usare l'espressione di Huizinga. Su questa valutazione, generalmente data per ovvia e scontata, ci sarebbe in realtà da discutere. Lo spirito degli antichi Greci era profondamente comunitario, e si può fortemente dubitare del fatto che una "ripresa" di questo "spirito" abbia potuto conciliarsi con un estremo individualismo. Si può certo essere individualisti, se lo si vuole e lo si ritiene opportuno, e si possono anche mettere in evidenza i "vantaggi" che questo individualismo porta con sé. Quello che non si può fare, invece, è attribuire ad un profilo culturale unitario tramandatoci dall'antichità classica qualcosa che non gli appartiene per nulla, e che invece è il prodotto di una novità storica assoluta. E l'individualismo rinascimentale, sia pur ricoperto con abiti platonici, è una novità storica assoluta, ed il fatto che sollevi il ritratto di Platone e lo metta al centro della scena (pensiamo alla *Scuola di Atene* di Raffaello) non significa che ne possa recuperare lo "spirito" (*pneuma*). Anche Lutero si nascondeva dietro San Paolo, Robespierre si nascondeva dietro Plutarco e Trotzky si nascondeva dietro i giacobini. Non per questo tutti costoro potevano essere richiamati in vita. Lo spirito della filosofia classica sorgeva da una comunità regolata dal *nomos*, e si rivolgeva contro l'*apeiron* e l'*aoriston* della dismisura delle ricchezze e dell'*invidia*. I platonici rinascimentali si muovevano all'interno di un mirabile museo archeologico, ed aspiravano al riconoscimento non certo del *demos* ateniese, ma alla benevolenza delle corti di ex-mercanti nobilitati (Medici, eccetera). Lo spirito della filosofia rinascimentale, anche se si "copriva" con le vesti classiche di Platone e di Aristotele, era in realtà caratterizzato dallo sviluppo di un individualismo sempre più consapevole dei suoi diritti assoluti ed illimitati. E proprio quando faceva retoricamente riferimento ai Greci, proprio allora si allontanava da essi, in quanto il suo individualismo era incompatibile con il loro spirito comunitario. I secoli che vanno dal Cinquecento fino alla fine del Settecento sono in Europa i secoli del massimo allontanamento spirituale dagli antichi Greci. La tesi può sembrare a prima vista paradossale ed esagerata, ma apparirà meno "estremistica" se la si considererà più da vicino.

La prima forma del nuovo individualismo è stata ovviamente quella della riforma protestante di Lutero e di Calvino. Mentre nel caso del precedente neoplatonismo

rinascimentale fiorentino il nuovo individualismo si nascondeva ancora sotto le vesti degli antichi Greci (l'uomo come «microcosmo divino» di Marsilio Ficino), nel caso di Lutero e soprattutto di Calvino il nuovo individualismo si presenta come apertamente ostile alla filosofia classica ed al suo spirito, si collega direttamente a San Paolo, che aveva sostenuto che il suo messaggio di salvezza era «uno scandalo per gli ebrei ed una follia per i greci», invita alla lettura ed al commento quotidiano dell'Antico Testamento, un testo di origine mesopotamica il cui spirito è quanto di più provocatoriamente incompatibile possa esistere in rapporto alla filosofia classica dei greci, ed uccide Atene in nome di Gerusalemme, o più esattamente di una Gerusalemme adattata ai nuovi compiti ideologici dell'organizzazione sociale della nuova religione riformata.

Si è scritto molto (Max Weber, eccetera) sul rapporto fra il nuovo spirito individualistico calvinista e lo sviluppo del capitalismo, e a distanza di un secolo è molto difficile affermare con sicurezza se Max Weber ha avuto ragione o si è ingannato. La facilità all'adattamento allo spirito dell'accumulazione capitalistica da parte di culture rimaste estranee allo spirito del monoteismo occidentale, e di quello protestante in particolare (India, Cina, Giappone, eccetera) farebbe pensare che la mentalità capitalistica non ha probabilmente bisogno di un "motore d'avviamento" di tipo protestante, basato sul concetto di *Beruf* inteso sia come vocazione che come professione. Ma il tema resta aperto. Nella situazione odierna, nonostante certi "ritorni" dell'integralismo cattolico e del suo tentativo (per ora largamente fallito) di "ricristianizzazione" dell'Europa, non bisogna però farsi ingannare e scambiare il secondarlo per il principale. I tentativi di papa Ratzinger (un papa filosofo di professione attirato dalla concrezione aristotelica della natura umana, che tende a concepire come una nozione normativa della morale di tipo anti-nichilistico ed anti-relativistico, nozione che possa prima o poi sostituire il sempre più "incredibile" racconto biblico di tipo apertamente mitico) di rivitalizzare il cattolicesimo restano un dato politico e geopolitico del tutto secondario.

L'elemento principale, se vediamo la cosa a livello mondiale, resta la sottomissione culturale strategica della chiesa cattolica ad una politica imperlale USA sempre più legittimata in base ad un messianesimo di tipo protestante-sionista (i *neo-cons* americani, eccetera), messianesimo del tutto estraneo alla tradizione universalistica cattolica sorta soprattutto a partire dalla controriforma cinquecentesca. Chi comanda nel mondo sono i protestanti messianici americani alleati con il sionismo israeliano (da non confondere ovviamente con l'ebraismo, che è un fenomeno culturalmente plurale e non riconducibile al messianesimo territoriale sionista), mentre il cattolicesimo li segue a ruota, spesso costretto al ruolo subalterno di organizzazione non-governativa di tipo umanitario. I protestanti bombardano, ed i cattolici vengono dopo per curare i feriti delle bombe. Una simile divisione ipocrita del lavoro comporta effettivamente ciò che a suo tempo Hegel aveva definito «l'abbandono del mondo da parte di Dio».

Una seconda forma del nuovo individualismo è stata certamente quella che lo studioso canadese Crawford Mac Pherson ha definito «individualismo possessivo», che trova in Hobbes e poi in Locke i suoi principali esponenti. Qui siamo veramente non solo lontani dai Greci, ma addirittura ai loro antipodi. L'individuo non è definito in base alla sua anima (*psyché*), ma in base alla sua proprietà. Nella filosofia di Hobbes l'odio verso la filosofia

politica di Aristotele è ostentato e manifesto, in quanto alla concezione antropologica comunitario-razionalistica di Aristotele (l'uomo come animale politico, comunitario e sociale, e l'uomo come animale dotato di capacità di ragione e di linguaggio) si contrappone l'atomo individuale (*in-dividuum*, non ulteriormente divisibile), che si trova in uno stato di guerra permanente (*bellum omnium contra omnes*) ed è un lupo per l'altro uomo (*homo homini lupus*). Non si tratta certo solamente di antropologia "pessimistica". Ridurre il tutto alla semplice dicotomia di ottimismo e/o di pessimismo significa non cogliere il cuore filosofico della questione. La società politica del capitalismo acquisitivo deve essere *prima* fondata sulla base di un *pessimismo* agonistico, perché possa essere *poi* "liberalizzata" sulla base di un *ottimismo* antropologico (la teoria della "simpatia" di Adam Smith, che traduce lo scambio di merci fra venditore e compratore nella immedesimazione psicologica simpatetica che permetta al venditore di "anticipare" per empatia i desideri nascosti del compratore).

A suo tempo Karl Marx ha parlato di "robinsonismo" per connotare questa costruzione super-individualistica della realtà sociale, cui viene tolto ogni possibile statuto comunitario. La critica di Locke all'idea metafisica di «sostanza» è anche presumibilmente una critica metaforica alla "sostanza comunitaria" che stava sotto (*substantia*, *hypokeimenon*) alla semplice rete degli scambi fra individui isolati ridotti alla funzione economica di compratori e di venditori, la cui "sostanza" diventa a questa punto il semplice potere d'acquisto individuale. La critica di Hume alla categoria di causalità è anche presumibilmente una critica metaforica alla teoria del contratto sociale, o più esattamente alla teoria del contratto sociale fondato sul giusto riconoscimento dei diritti naturali innati dell'uomo. Nell'ottica utilitaristica di Hume non esistono diritti naturali e non esiste nessun contratto sociale, concetti che Hume propone di gettare via insieme con i libri che li propongono. La società infatti non è "causata" da un contratto sociale di tipo inevitabilmente politico, il che comporterebbe inevitabilmente un primato della politica sull'economia, ma si auto-istituisce mediante una rete non politica e puramente economica di scambi mercantili. Non a caso, questa concezione di auto-istituzione della società è solidale ed omogenea con la parallela e poi convergente concezione della auto-istituzione della natura veicolata dalla teoria di Charles Darwin.

Il lettore non mi fraintenda. Non intendo affatto sostenere il creazionismo contro l'evoluzionismo. Da quanto posso capirne, Darwin ha ragione nell'essenziale. Ma qui non si parla dello statuto epistemologico della teoria darwiniana dell'evoluzione della specie. Su questo non mi pronuncio per manifesta ignoranza di non-specialista, e lascio la discussione ai competenti. Qui mi pronuncio in ambito strettamente ideologico, e faccio notare che per gli odierni apologeti della normalità capitalistica l'auto-istituzione della società senza preventivo ricorso al contratto sociale e l'auto-istituzione della natura senza preventivo ricorso alla creazione divina sono diventati due fondamenti metafisici da non mettere più in discussione. Se sono queste le "colonne metafisiche" del pensiero cosiddetto "laico" di oggi, allora temo veramente che «solo un Dio può ancora salvarci».

E tuttavia l'allontanamento dai Greci è particolarmente visibile partendo dalla parte più teorica ed "astratta" della filosofia moderna, e cioè da quella che definirò come la Costituzione Formalistica del Soggetto (CFS) visibile nel processo storico che va dal 1620 al

1790 circa, e cioè da Descartes a Kant, o più esattamente dal «*Cogito ergo Sum*» di Descartes all'«Io Penso» (*Ich Denke*) di Kant, l'«io penso» inteso appunto come suprema categoria unificatrice delle categorie, e quindi come "appercezione trascendentale". Qui si è proprio al centro del massimo allontanamento sia dalla lettera che soprattutto dallo spirito degli antichi Greci. Il soggetto è non solo pensato, ma addirittura trascendentalmente costituito prescindendo interamente da ogni legame che potrebbe metterlo in rapporto organico e costitutivo con gli altri componenti della comunità in cui è inserito. Il "soggetto" di Descartes e di Kant non ha più nessun rapporto con il "soggetto" di Platone e di Aristotele, e non è neppure difficile comprendere il perché.

Il fatto che Descartes accetti l'esistenza delle cosiddette «idee innate» ed affermi la possibilità razionale della dimostrazione dell'esistenza di Dio, mentre come è noto Kant dà una risposta negativa ad entrambe queste tesi è certo parzialmente dovuto all'empirica personalità individuale e contingente dei due grandi filosofi, ma è ancora più dovuto al differente periodo storico in cui vivono. Descartes vive all'alba dei nuovi rapporti capitalistici di produzione, in piena età tardo-feudale e signorile, e non è quindi un caso che nella sua costituzione formalistica del *Cogito*, che in lui è il punto di partenza soggettivo per l'intera costruzione razionalistica della realtà, restino significative "tracce" della metafisica precedente, dall'esistenza delle idee innate alla possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio. Già in Locke le idee innate non esistono più, e questo non è un caso, perché la rete empirica dei rapporti capitalistici di produzione e di scambio (ivi compreso lo scambio e la vendita di schiavi, di cui Locke era azionista) non richiede appunto nessuna fondazione metafisica precedente. La mente umana per Locke e la società capitalistica nascente di cui era azionista (di schiavi – lo ripeto perché a volte lo sgradevole è anche catartico) avevano infatti un minimo comun denominatore, quello di essere entrambe una *tabula rasa*.

Kant nasce quando Descartes e Locke sono morti da tempo, e quando non era più socialmente necessario fare "concessioni" alla metafisica religiosa tardo-signorile. Egli porta allora a compimento quella costituzione formalistica del soggetto che in Descartes era già stata ampiamente abbozzata, ma non era ancora stata perfezionata. In Descartes, infatti, non esisteva ancora neppure potenzialmente quella cruciale distinzione kantiana fra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*) che permette appunto la sovranità assoluta della logica dell'intelletto unita con la critica a tutte le cosiddette "pretese" della metafisica. E non si pensi che Kant abbia soltanto di mira le pretese normative in campo sociale della metafisica teologica. La logica della filosofia dell'intelletto di Kant, che dovrebbe appunto più opportunamente essere chiamata "filosofia dell'intelletto astratto" anziché "filosofia critica", come viene chiamata da due secoli, è proprio la logica che, lungi dal "criticare", *impedisce di criticare* la nuova totalità dei rapporti sociali di produzione capitalistici. Come sempre avviene in filosofia, disciplina accessibile soltanto a chi è dotato di senso dell'umorismo e di capacità di straniamento (Bertolt Brecht), le cose sono *sempre* rovesciate rispetto a come sembrano. Il presunto "criticismo" di Kant è una potente macchina da guerra teorica che impedisce appunto di criticare la nuova realtà sociale che si sta costituendo.

Il moderno "pensiero astratto" (pensiamo all'astrazione del valore-lavoro) presuppone evidentemente come sua base materiale il nuovo "lavoro astratto", il lavoro qualitativamente omogeneo e quantitativamente calcolabile. E l'unione fra lavoro astratto e pensiero astratto

(e qui anche chi non ha simpatia per Karl Marx dovrà ammettere che la sua distinzione fra base e sovrastruttura riesce ad individuare il cuore della questione) presuppone un portatore, e questo portatore è appurato il "soggetto astratto"di Descartes e di Kant. La costituzione di questo soggetto è però del tutto formalistica perché è il movimento dell'economia capitalistica ed il suo allargamento a tutti gli ambiti dell'attività umana concreta che gli da' il contenuto, laddove la "forma" deve restare per l'appunto soltanto "formale" (mi scuso per la ripetizione), in quanto essa è la condizione trascendentale astratta del suo possibile rapporto con il "contenuto", che è dato dalla "materia", in questo caso dalla materia dell'immenso mucchio di merci prodotte dal lavoro umano "astratto" e dal mercato capitalistico "concreto".

Pochissimi pensatori hanno fino ad oggi compreso il punto essenziale della questione, rimasto oscuro anche se facilmente visibile (ma ci sarebbe appunto voluto un «riorientamento gestaltico», come dicono gli psicologi della *Gestalt*, per cui il becco di un'anatra viene finalmente visto come le due orecchie di un coniglietto). Lungi dall'essere un principio filosofico "popolare" ed addirittura "proletario", il concetto moderno filosofico di "materia" *nasce* nel Settecento (e non è quindi una "continuazione lineare" del cosiddetto "materialismo" di Democrito, Epicuro e Lucrezio), e nasce come proiezione concettuale del *medium* omogeneo in cui possono liberamente scorrere in tutte le direzioni le merci capitalistiche, non più "disturbate" dalla distinzione qualitativa fra l'alto ed il basso, Dio ed il mondo (cfr. Maria Antonopoulou, *Prassi Sociale e Materialismo*, Alexandreia, Atene 2000, in greco moderno, ahimè). E questo non è un caso. Il nuovo modo di produzione capitalistico, che stava maestosamente entrando in scena, attuava una vera e propria "sincronizzazione" (*Gleichschaltung*) di tutti gli ambiti del pensiero filosofico. Il lavoro astratto comportava un pensiero astratto di cui fosse portatore un soggetto astratto. Lo spazio veniva integralmente riorganizzato ed unificato sotto il dominio di un concetto astratto, il concetto di materia. Il tempo veniva integralmente riorganizzato ed unificato sotto il dominio di un concetto astratto, il *concetto di progresso*. E mi sono limitato qui soltanto alle linee generali. Scendendo più in profondità sarebbe emerso un quadro ad un tempo unitario ed articolato.

Il pensiero astratto moderno si oppone frontalmente al pensiero concreto dei nostri maestri Greci. Ed i nostri maestri Greci erano appunto "concreti" perché il loro pensiero era ad un tempo *cosmocentrico* ed *umanistico*. In quanto *cosmocentrico*, cercava di prescindere dal punto di vista puramente soggettivistico. In quanto *umanistico*, ricollocava il soggetto stesso in una struttura comunitaria. Questo allontanamento dal pensiero classico effettuato da Descartes e da Kant è oggi visibile nei suoi tratti fondamentali, mentre i contemporanei erano troppo eccitati dal contesto spirituale del razionalismo illuministico (o più esattamente, "intellettualistico" nel senso del *Verstand* di Kant) per potersene rendere conto. La sola vera eccezione è stata Spinoza, ma la posteriore distinzione kantiana fra razionalisti ed empiristi non gli fa giustizia. Spinoza non è un "razionalista" nel senso di Descartes e di Leibniz. Egli è piuttosto un "anticipatore" della reazione alla costituzione formalistica del soggetto e del conseguente "ritorno ai Greci" di cui ora parleremo.

5. Il ritorno ai greci. La costituzione progressiva di una metafisica del mondo terrestre umano da Hegel a Marx a Heidegger

L'elemento paradossale della critica kantiana alla metafisica tradizionale sta in ciò, che essa arriva proprio quando la metafisica che intendeva criticare stava cessando di esistere, nel senso che stava cessando di essere funzionale ai suoi compiti ideologici precedenti. È infatti evidente che nella società feudale-signorile europea la metafisica religiosa aveva una funzione normativa di tipo politico e sociale, in quanto appunto esercitava la funzione di giustificazione trascendentale di una realtà gerarchica pienamente umana e terrena. Quando Kant nel ventennio 1770-1790 distrugge la vecchia metafisica decostruendola con pazienza tedesca, questa vecchia metafisica aveva di fatto cessato quasi completamente di esercitare il suo precedente ruolo, in quanto questo ruolo era stato preso e sostituito da una nuova "metafisica terrestre", che si era ormai incorporata nelle nuove strutture sociali e politiche che Marx più tardi avrebbe definito con un termine apparentemente oscuro ed in realtà chiarissimo «sensibilmente sovrasensibili». Ed infatti la totalità riproduttiva capitalistica è certamente fatta funzionare da strutture "sensibili", e cioè del tutto materiali (il cosiddetto "orrore economico" è la cosa più sensibile che esista!), ma nello stesso tempo per comprenderla occorre fare una deviazione (*détour*) del tutto sovrasensibile, costruendo cioè un "concetto" (*Begriff*), che possa permetterci di unificarla nel pensiero.

Il pensiero filosofico che rifiuta di prendere in considerazione questo compito è il pensiero cosiddetto "laico", il quale concettualmente si è fermato al 1790, e da lì non si è mai più mosso. Certo, i suoi sostenitori sanno che anche dopo la filosofia è proseguita, e sono a conoscenza del fatto che dopo ci sono stati Schopenhauer e Nietzsche, Bergson e Popper, eccetera. E tuttavia la critica alla metafisica "celeste" di Kant è la loro ultima trincea. Dopo rifiutano testardamente di andare, e non possono nascondere la loro irresistibile antipatia verso i "metafisici" posteriori, che si chiamino Hegel, Marx o Heidegger. Anche qui, però, esiste un elemento paradossale che vale la pena rilevare.

È infatti assolutamente vero che Hegel, Marx e Heidegger sono dei "metafisici", non però nel senso dato a questo termine da coloro per cui il pensiero umano si è irrevocabilmente chiuso nel 1790 con la critica kantiana alla metafisica religiosa dell'intelletto, la stessa che da circa duecento anni in Europa ha perso ogni funzione sociale ed ideologica. Hegel, Marx e Heidegger sono infatti a pieno titolo dei "metafisici" della terra, e dei critici delle categorie "metafisiche" che si sono nel frattempo incorporate in rapporti sociali, proprio quelle che i fautori kantiani della costituzione formalistica del soggetto rifiutano testardamente di prendere anche solo in considerazione.

Lo "sganciamento" di Habermas da Adorno, tanto migliore e più profondo di lui, è in proposito un insegnamento luminoso per tutti coloro che vogliono impadronirsi concettualmente della questione. In proposito, non è concettualmente e terminologicamente importante il fatto che i nostri tre autori sopra indicati vengano connotati come "metafisici" o come "critici della metafisica". Come è noto, il termine greco di "metafisica" è un termine inesistente, che riguarda solo la collocazione delle opere di Aristotele sulla "filosofia prima" (*prote phylosophia*), che il loro curatore mise appunto subito dopo i libri di Aristotele sulla fisica vera e propria.

Tornare ad interrogare la "prima filosofia" significa ovviamente – e non potrebbe essere diversamente – tornare ad interrogare i Greci. Il ritorno ai Greci dopo la critica di Kant alla metafisica celeste dell'intelletto, vera e propria macchina da guerra per impedire e delegittimare ogni possibile interrogazione critica ulteriore, significa ristabilire la corrispondenza fra il termine greco *logos* ed il termine tedesco *Vernunft*. Entrambi i termini non possono essere limitati ad un significato gnoseologico ristretto, ma alludono ad una totalità concettuale da ricostruire. Qui ci sta propriamente il ritorno ai Greci, che non è un ritorno alla loro lettera, ma è un ritorno al loro spirito. Con il fatale avvento del cristianesimo, i Greci sono volati via dal mondo, e non restano di loro che delle tracce (in proposito, ritengo che la massima intuizione di questa irreversibilità stia nella poesia del poeta greco moderno Yorgos Seferis intitolata *Il re di Asine*). Ma da queste tracce, da queste orme pallide sulla sabbia, resta qualcosa del loro spirito. Ed il loro spirito – mi si permetta una formulazione sintetica – sta nella sfida del passaggio dall'intuizione immediata del *kosmos* alla successiva – ma non distinta – elaborazione intellettuale del *logos*. Sono questi i Greci. Sono questi i nostri maestri, che con tutto il sincero rispetto che nutriamo per i prodotti dello spirito umano, non vogliamo confondere con l'*Enuma Elish*, con l' egiziano *Libro dei morti*, con l'*Avesta* di Zarathustra, con le *Upanishad*, con il *Tao Te King*, e sopratutto con quella tarda elaborazione ebraica del precedente patrimonio mitico sumerico ed assiro-babilonese chiamata *Antico Testamento* (per il *Nuovo Testamento* farei un discorso diverso, in quanto a mio avviso in esso la grecità spirituale è maggiormente presente).

Hegel ha costruito un monumento perenne alla filosofia dei Greci nelle sue lezioni sulla storia della filosofia e nelle sue lezioni sulla filosofia della storia. È evidente che nella filosofia antica non ci poteva essere un'anticipazione della sua filosofia universalistica e teleologica della storia (l'identità di *Reale* e di *Razionale* nell'interpretazione che ne ha dato Herbert Marcuse nel suo libro del 1941 *Ragione e Rivoluzione*), e questo per un dato messo in evidenza dallo studioso tedesco Koselleck, per cui il concetto di *Storia* unificato in una sola nozione astratta di tipo trascendentale e riflessivo non nasce prima della metà del Settecento europeo, ed è derivato (anche se concettualmente separabile) dall'idea protoborghese di *progresso*.

E tuttavia, non bisogna certamente cercare nei Greci un concetto universalistico di storia mondiale, sia che questo concetto ci piaccia sia che questo concetto invece non ci piaccia, e ci sembri pericoloso per le conseguenze eurocentriche ed occidentalistiche che inevitabilmente si porta con sé, almeno dal punto di vista delle sue utilizzazioni ideologiche. Fra gli innumerevoli riferimenti che Hegel fa al pensiero antico ce n'è uno che a mio avviso è essenziale. Riferendosi alla *Repubblica* di Platone Hegel critica le posizioni, già presenti al suo tempo, che la interpretavano come una "utopia irrealizzabile", e cioè come una sorta di anticipazione ateniese dell'*Utopia* di Tommaso Moro. A suo avviso, invece, la *Repubblica* di Platone non era stata affatto scritta per descrivere una sorta di finzione utopica impossibile, ma corrispondeva invece pienamente allo spirito dei Greci. Qui non ci si riferisce alle concrete soluzioni date da Platone all'organizzazione della sua *Repubblica*, che sono ovviamente contestabili e non possono essere riproposte in un contesto sociale e storico ormai profondamente mutato in modo irreversibile, ma all'elemento comunitario e non individualistico che ne pervade lo spirito.

Vi è però un'opera essenziale in cui Hegel riprende lo spirito filosofico dei Greci, ed è la sua grande *Scienza della Logica*. La sua *Scienza della Logica*, scritta espressamente contro il criticismo di Kant (la cui funzione – non ci stancheremo di ripeterlo – è quella di *non* permettere la critica della totalità sociale umana, spostando questa critica stessa nell'irrilevante mondo della metafisica tradizionale, che nel frattempo ha perduto la sua funzione di legittimazione politica e sociale), restaura la concezione filosofica classica, che era stata mirabilmente espressa da Aristotele, dell'unità delle categorie del *pensiero* e dell'*essere*, unità infranta dal dualismo kantiano. Tutti gli studenti del primo anno di filosofia sanno bene che la concezione dell'unità ontologica profonda delle categorie del *pensiero* e dell'*essere* accomuna Aristotele e Hegel e contrappone entrambi a Kant, ma pochi hanno veramente riflettuto sul significato di questo dato. Ciò che è noto – dice lo stesso Hegel – non per questo è veramente conosciuto. L'unità delle categorie del *pensiero* e dell'*essere* significa infatti il recupero di una visione unitaria di tipo *cosmocentrico*, ed è incompatibile con quella forma di antropocentrismo formalistico ed astratto che a sua volta è solo il raddoppiamento "umano" del teismo religioso, già correttamente criticato da Spinoza, per cui è impossibile rimettere veramente al centro l'uomo se prima non ci si libera di una concezione antropomorfica e teleologico-progettuale della divinità stessa. L'unità delle categorie del *pensiero* e dell'*essere*, elemento comune ad Aristotele, Hegel e Marx, e che collega direttamente questi due ultimi pensatori "moderni" al pensiero classico e li fa diventare incompatibili con Kant e con tutto il neokantismo formalistico contemporaneo, da Bobbio a Rawls a Habermas, non ha a sua volta nulla in comune con quella sua deformazione positivistica che fu il materialismo dialettico di Engels, Lenin, Stalin e Mao Tse Tung. Il materialismo dialettico parla di «leggi unificate» della dialettica della natura e della storia umana, e compie così un'indebita "naturalizzazione evoluzionistica" della storia stessa laddove l'unità delle categorie dell'*essere* e del *pensiero* è cosa ben diversa, in quanto permette una trattazione qualitativamente distinta sia dell'*ontologia dell'essere sociale* sia dell'*ontologia dell'essere naturale*, secondo la corretta impostazione dell'ultimo Lukàcs, che ha trovato in Francia un grande interprete nello studioso di origine romena Nicolae Tertulian.

Karl Marx ha ereditato integralmente da Aristotele e da Hegel il concetto di unità ontologica delle categorie del *pensiero* e delle categorie dell'*essere*. In questo modo, la critica alla metafisica ha potuto essere riportata dal cielo alla terra, come era già avvenuto ad Atene, e non certo a Gerusalemme, con tutte le conseguenze del caso. Per quanto concerne Aristotele, lo stretto rapporto fra Aristotele e Marx è stato discusso, analizzato e problematizzato mirabilmente in Francia da Michel Vadée (cfr. *Marx penseur du possible*, Meridiens Klincksieck, Paris 1992). Lo stesso passaggio dal capitalismo al comunismo, che la tradizione marxista ha pensato in forma necessitaristica, deterministica, naturalistica e teleologica (queste quattro determinazioni ne fanno in realtà una sola, di tipo positivistico, o più esattamente influenzata dalla concezione positivistica della scienza ottocentesca), è pensato piuttosto da Marx (almeno secondo la lettura di Vadée, che mi sembra plausibile) secondo la modalità aristotelica del cosiddetto «essente-in-possibilità» (*dynamei on*), e non secondo la modalità del possibile inteso come contingente, casuale ed aleatorio (*katà to dynatòn*), come avviene oggi per i seguaci dell'ultimo Althusser (Antonio Negri, eccetera).

Marx è un aristotelico moderno, e per capirne fino in fondo le ragioni può essere utile studiare con attenzione le pagine dedicate da Hegel ad Aristotele nelle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia*.

A proposito di Marx, è noto che Engels ne ha dato nel 1888 (e quindi cinque anni dopo la sua morte, avvenuta nel 1883) un'interpretazione "scientifica", come di colui che ha consentito con la sua opera il passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza. Se così fosse, allora Marx *non* sarebbe per nulla un erede del pensiero dei Greci, ma sarebbe invece, secondo le letture di Lucio Colletti e di Louis Althusser, un erede del concetto di scienza naturale moderna di Galilei e di Newton. In realtà Marx intendeva realmente arrivare ad una "scienza", ma non certo nel senso positivistico del termine (poi ereditato dall'intero marxismo novecentesco), quanto nel senso di Hegel di «scienza filosofica» (*philosophische Wissenschaft*). Vi sono peraltro anche riscontri di carattere filologico di difficile possibilità di confutazione. In una lettera ad Engels del 20 febbraio 1866 Marx presentava la sua opera come un «trionfo della scienza tedesca» (*ein Triumph der deutschen Wissenschaft*), un trionfo riportato contro la povertà della scienza inglese (e cioè di quell'empirismo destinato poi a trionfare nel marxismo successivo). Ma già in una precedente lettera a Lassalle del 12 novembre 1858 Marx aveva affermato che «l'economia come scienza nel senso tedesco del termine [*im deutschen Sinn*] resta ancora da fare». E si potrebbero ancora fare molte altre decisive citazioni, recentemente reperite dal filosofo francese Jean Vioulac. Ma si tratta qui di vedere l'intera foresta e di non perdersi nelle contemplazione dei singoli alberi. Quando Marx parla di *Triumph der deutschen Wissenschaft* e di scienza *im deutschen Sinn* (con buona pace degli althusseriani passati presenti e futuri) ha chiaramente in mente il concetto di scienza filosofica elaborato da Hegel nella sua *Scienza della Logica*, che a sua volta simboleggia quel recupero critico e creativo dell'eredità del pensiero classico dei nostri maestri greci abbandonato nel periodo della costituzione formalistica del soggetto da Descartes a Kant, costituzione formalistica del soggetto che è a sua volta funzionale a quel Dominio dell'Oggetto rappresentato dall'apparente onnipotenza e "naturalità" della produzione capitalistica incontrollata e smisurata, equivalente moderno (e postmoderno) di quella smisuratezza che gli antichi seppero individuare come *apeiron* e seppero frenare con il *katechein*. E la mancanza oggi di un pensiero caratterizzato appunto dal *katechein* è sotto gli occhi di tutti.

In quanto ai più di cento anni di tradizione marxista, non si tratta certo di buttarla tutta via, ma si tratta di capire, usando l'espressione a suo tempo coniata da Charles Bettelheim, che non si tratta né di una filosofia né di una scienza (Etienne Balibar ha parlato di pseudo-scienza e di quasi-religione nel suo studio sulla *Filosofia di Marx*), ma di una specifica «formazione ideologica», o più esattamente di una successione di formazioni ideologiche in lotta reciproca. In modo forse un po' troppo duro, ma corretto nell'essenziale, Jean-Marie Vincent, che resta a mio avviso uno dei più originali pensatori marxisti francesi del Novecento, ha sostenuto che oggi il vero compito per chi vuole in qualche modo ricollegarsi spiritualmente a Marx resta quello di «sbarazzarsi del marxismo» (*se débarasser du marxisme*), vera e propria *pars destruens* preliminare a qualunque altra operazione filosofica e concettuale (cfr. *Un autre Marx. Apres les marxismes*, Editions Page Deux, Lausanne 2001, pp. 221-235). Lo stesso "materialismo" di Engels è una ripresa del realismo gnoseologico,

la concezione della teoria della conoscenza di Tommaso d'Aquino, e questo non e un caso, perché tutte le religioni hanno necessariamente una teoria della conoscenza fondata sul realismo gnoseologico, e non importa poi molto se questo realismo conoscitivo ha come presupposto esterno dato Dio oppure la Materia (la materia divinizzata, ovviamente). Per chi riesce a cogliere il cuore della questione, gran parte della filosofia marxista novecentesca si riduce ad un episodio ideologico minore del neokantismo, quella corrente che a partire dal 1860 circa ha cercato di respingere ancora una volta i Greci in un passato inattuale pigramente archeologico ed archivistico.

In estrema approssimazione, tutta la filosofia di Martin Heidegger può essere interpretata come una reazione novecentesca al neokantismo, e quindi anch'essa come un tentativo di ritorno critico ai Greci. La sua opposizione ai limiti della fenomenologia di Husserl e del neokantismo di Cassirer non può essere interpretata diversamente. A proposito di Heidegger, il principio metodologico fondamentale per intendere correttamente il suo pensiero non sta solo nel rifiutare il *gossip* politicamente corretto di Farias, ma sta nel prendere sul serio una sua affermazione contenuta in una raccolta di saggi e di conferenze, in cui afferma che «ogni pensiero essenziale attraversa intatto la folla dei sostenitori e degli avversari». Ed è proprio così, dal momento che anche i suoi avversari più accaniti devono ammettere che Heidegger ha saputo pensare il Novecento in modo «essenziale». Pensare il Novecento in modo «essenziale», seguendo l'affermazione di Hegel per cui la filosofia è il proprio tempo appreso nel pensiero, vuol dire prima di tutto cercare di concettualizzare ciò che è primario, e lasciare ciò che è secondario ai commentatori universitari di seconda fila.

Non è facile ovviamente riassumere qui l'«essenziale» del pensiero filosofico di Heidegger. Volendo tentare di farlo, potremmo riassumere il tutto in tre punti principali. Primo, Heidegger si ricollega anche lui ad Aristotele, Hegel e Marx nel respingere frontalmente la critica di Kant alla metafisica "celeste" nel frattempo resa obsoleta dall'incorporazione "terrestre" delle sue categorie, e nello studiare pertanto questa incorporazione terrestre nel modo più radicale possibile. Secondo, Heidegger propone una ben nota interpretazione della storia della filosofia occidentale che certamente "rovescia" per molti aspetti Hegel, e che per altri versi è incompatibile con la teoria della centralità della contraddizione sociale in Marx, secondo la quale la lunga storia della *Metafisica Occidentale* si è ormai completamente risolta nell'avvento della *Tecnica Planetaria*. Terzo, Heidegger diagnostica la presenza di una sorta di *Dispositivo anonimo ed impersonale* (*Gestell*), dispositivo che sembra inattaccabile da ogni progetto di tipo "umanistico" volto a rovesciarlo.

Non vi è qui lo spazio, e neppure la necessità, di discutere i due problemi connessi del maggiore o minore rapporto con i Greci di Hegel, Marx o Heidegger e della compatibilità o meno della teoria marxiana della contraddizione dialettica risolutrice con la teoria heideggeriana che esplicitamente nega la presenza storica di una simile contraddizione dialettica risolutrice. Qui conta soltanto sottolineare ancora una volta l'essenziale, che abbiamo segnalato già molte volte in precedenza: il pensiero classico dei Greci si è storicamente costituito sulla base del *katechein* delle forze distruttive messe in moto dall'*apeiron*, ove questo *apeiron* diventi il principio distruttivo della *politeia* degli uomini, ed il *kaos* finisca così con il distruggere il *nomos*;

questo pensiero si basava necessariamente su di una visione cosmocentrica unitaria, in cui le categorie dell'*essere* e le categorie del *pensiero* fanno tutt'uno e sono unificate dalla dialettica intesa in senso ontologico; il pensiero ellenistico, nonostante la sua grandezza (Epicuro, gli stoici, eccetera) ha disperato di poter far fronte a questo caos, e ha "ricentrato" il potere della ragione in una *comunità di amici* (Epicuro) o in una *comunità cosmopolitica di dotti* (lo stoicismo); il pensiero cristiano ha correttamente mantenuto l'unità fra le categorie del *pensiero* e le categorie dell'*essere* (e qui sta la sua relativa superiorità sul pensiero "laico" posteriore, che è sempre e soltanto una secolarizzazione kantiana del precedente individualismo calvinista "ingentilito" e privato dei suoi fastidiosi aspetti di fanatismo messianico), ma ha prodotto uno sdoppiamento fra l'uomo, il cosmo e Dio che ha finito con il perdere l'unità cosmologica ed umana del mondo dei Greci; la modernità si è costituita con il massimo possibile di allontanamento dai Greci, attraverso la costituzione formalistica ed astratta del soggetto da Descartes a Kant; per nostra fortuna, tuttavia, si è verificata dopo il 1790 un ritorno critico ai Greci, che ha trovato nelle tre grandi figure di Hegel, Marx e Heidegger i suoi momenti principali, sia pure ovviamente non unitari e certamente non compatibili l'uno con l'altro; e per finire, noi siamo ancora nella loro scia, e sarebbe presuntuoso dire che saremmo già "oltre" a loro; chi lo dice (ed il pensiero post-moderno lo dice) inganna se stesso e chi gli crede; noi siamo probabilmente "postumi", ma non certo "postmoderni".

6. Brevi riflessioni conclusive

Il lettore filosoficamente informato avrà forse notato in questo testo alcune assenze, in primo luogo l'assenza di Nietzsche. Non c'è dubbio che Nietzsche sia stato un interprete geniale ed acuto della grecità in quanto civiltà espressiva unitaria, e non certo in quanto oggetto specialistico del sapere universitario. E tuttavia ritengo che chi pensa in grande spesso fraintende anche in grande. Certo, chi pensa in piccolo o non sa pensare non può neppure fraintendere. Il fraintendimento implica pur sempre un atto originale e critico del pensiero. Engels ha frainteso il concetto di «scienza filosofica» del suo amico fraterno Marx, e gli ha attribuito una nozione positivistica della scienza stessa (e se non l'avesse fatto, il suo committente politico diretto, la socialdemocrazia tedesca della seconda rivoluzione industriale, non avrebbe probabilmente adottato il "marxismo" come formazione ideologica identitaria di appartenenza di partito e di sindacato). Eppure Engels resta per molti aspetti un grande. Nietzsche è stato certamente più "grande" di Engels, eppure i suoi "Greci" mi sembrano veramente del tutto inesistenti. I greci di Nietzsche non onorano il finito, esaltano la *hybris* anziché combatterla con il *katechein*, e sembrano considerare la riflessione filosofica come una "decadenza". Forse qualcuno si farà convincere. Ma mi resta il sospetto che questi Greci nicciani inesistenti siano solo una proiezione funzionale alla propria (fortemente rispettabile) opposizione alla società borghese in cui Nietzsche era inserito, e cui tuttavia essendo riluttante, cercava di sfuggire.

Nessuno può dichiarare di conoscere i "veri" Greci. I "veri Greci", infatti, non esistono più. Di essi non restano che orme sulla sabbia. Ma queste orme, a mio avviso, valgono mille volte di più di tutti i fondamentalismi biblici e di tutte le riproposizioni formalistiche neokantiane, tipiche di questi tempi di miseria.